

Amor (*'ishq*) e reprovação (*malāmat*) no *Sawaneh* de Ahmad Ghazālī

Love (*'ishq*) and blame (*malāmat*) in Ahmad Ghazālī's *Sawaneh*

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo¹

RESUMO

Ahmad Ghazālī, irmão mais novo do célebre Abū Ḥāmid al-Ghazālī, foi escritor, eloquente pregador e místico persa de orientação sunita, e chegou a ser diretor da Al-Nizamiyya de Bagdad, substituindo o irmão. Sua obra mais conhecida é o *Sawaneh* (سوانح), um pequeno tratado sobre o amor, escrito em torno a 1114, composto por 75 pequenos capítulos. O pensamento de Ahmad Ghazālī, centrado na ideia de amor, deixou uma marca profunda no desenvolvimento da literatura mística islâmica persa. Neste artigo pretendemos abordar a importância da ideia de reprovação no caminho do amor proposto por Ahmad Ghazālī e a possível influência recebida dos *Malamāti* de Nishapur. Para tanto, apresentaremos os capítulos IV a VI, nos quais ele se dedica mais especificamente ao tema.

Palavras-chave: Ahmad Ghazali. Sufismo. Malamamat. Amor. Reprovação.

ABSTRACT

Ahmad Ghazālī was a younger brother of the famous theologian Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Although almost unknown by Western scholars, he was a writer, eloquent preacher and Persian mystic of Sunni orientation, and became a director of Al-Nizamiyya of Baghdad, replacing his brother. His best-known work is the *Sawaneh* (سوانح), a short treatise on love, written around 1114, which has 75 short chapters. His thought is centered on the idea of love and left a profound mark on the development of Persian Islamic mystical literature. In this article we intend to address the importance of the idea of *blame* in the path of love proposed by Ahmad Ghazālī and the possible influence received from the *Malamāti* of Nishapur. For this purpose, we will present chapters IV to VI, in which he focuses more specifically on this topic.

Keywords: Ahmad Ghazali. Sufism. Malamamat. Love. Blame.

*O Amor é sua própria ave e seu próprio ninho.
É sua própria essência e seus atributos.
É sua própria pluma e sua própria asa
É seu próprio céu e seu próprio voo
É o caçador e a própria caça*

¹ Doutora em Ciência da Religião pela PUC-SP (2006). Professora do PPG em Filosofia da UNIFESP. E-mail: ceciliacmcavaleiro@gmail.com

É sua própria meta e seu destinatário
 É o próprio buscador e o buscado
 É o próprio início e o próprio fim
 É seu próprio rei e seu próprio súdito
 É sua própria bainha e seu próprio sabre
 Ele é tanto o jardim quanto a árvore
 Tanto o ramo quanto o fruto
 Tanto o ninho como o pássaro
 (Ahmad Ghazālī. *Sawaneh*, cap. 10).

Introdução

De modo diferente do Cristianismo, não podemos dizer que o Islã em si seja uma religião do Amor. Se a pregação de Jesus foi em grande parte voltada para a questão do amor, são poucas as alusões fortes que encontraremos entre as palavras do Profeta Muhammad. A maioria delas é relacionada ao amor de Deus pelos homens e à necessidade do amor dos homens a Deus. Enquanto no Cristianismo notamos a ênfase no amor ao próximo, chegando a níveis altíssimos como a passagem relacionada a dar a outra face, no Islã, temos uma ênfase nas obrigações.

Como exemplo de amor ao próximo no Islã, vemos, não raramente, o exemplo do *zakat* que, muito mais do que amor, constitui uma obrigação para com Deus e não exatamente uma dedicação ao próximo em si, enquanto imagem de Deus.

No entanto, o amor é uma questão fundamental para a mística islâmica, conhecida genericamente por Sufismo, apesar de suas diferentes variantes. Isso nos conduziria à questão de se o amor na mística islâmica é algo próprio do Islã, ou seria algum tipo de influência de outras culturas conquistadas no processo de estabelecimento e expansão da religião.

Neste artigo, abordaremos a questão do amor na mística islâmica e analisaremos mais especificamente o tratamento conferido ao amor pelo místico persa Ahmad Ghazālī. Uma particularidade deste autor, em sua obra *Sawaneh*, é justamente a consideração da reprovação (*malāmat*) como parte necessária do caminho do amor. À primeira vista, isso parece uma contradição, mas, como veremos, não é.

Para tal fim, exporemos no artigo a tradução do capítulo 4 do *Sawaneh*² – que é o mais importante para esta questão – acompanhada dos dois pequenos capítulos seguintes e um comentário sobre este texto.

² Utilizamos aqui a versão em espanhol *Sawaneh: Las Inspiraciones de los Enamorados*, traduzida por Mahmud Piruz e publicada pelo Centro Sufi Nematollahi do original persa *Resālah Sawāneh*, edição fixada pelo Dr. Javad Nurbaksh. Esta edição contém um fac-símile da edição persa original. A edição persa de Nurbaksh, por sua vez, utilizou-se de dois textos publicados e quatro manuscritos: Texto A (Helmut Ritter, 1942, Istambul); Texto B (Mahdi Bayāni, 1963, Teerā); Manuscrito N (Biblioteca Nur 'Osmani, séc. IX/XV); Manuscrito K (Biblioteca Karpolow, 754-1353); Manuscrito P (Centro de Estudos Asiáticos de Bengala, séc. XIII/XIX); Manuscrito J (acervo particular Dr. Bahrami. Microfilme na Universidade de Teerā, 688/1289).

1. O Amor na mística islâmica

Conforme exposto na introdução, nosso objetivo aqui é indicar a fonte da questão do amor na mística islâmica, no sentido de determinar se ela é algo próprio do Islã, ou seria decorrente de influências de outras culturas.

Ibn 'Arabi, por exemplo, considerado um dos maiores expoentes da mística islâmica, em seu *Fusus al-Hikam*, identifica e associa os profetas a determinadas características, e declara Abraão (ou Ibrahim) o *locus* da joia da sabedoria do amor. Inicia o capítulo com o termo Amigo: “o Amigo foi denominado amigo em virtude de permear e abranger tudo o que a Divina Essência é descritível como sendo” (IBN ARABI, 2004, p.59). Mas muito pouco discorre sobre o amor em si. Em toda a obra não se dedica ao tema. O que é surpreendente, para quem compôs os versos:

Meu coração tornou-se capaz de todas as formas;
é o pasto das gazelas, o mosteiro do cristão,
é o templo para os ídolos, a Caaba do peregrino,
As tábuas da Torá, e o Livro do Corão.
Sigo só a religião do Amor.
Para onde quer que avancem seus cavaleiros³ me dirijo,
Pois só o amor é minha religião e minha fé⁴.

Ou quem redigiu um belíssimo tratado, parte de sua obra magistral *Futuhāt al-makīyya*, dedicada totalmente ao tema e que foi recolhida e denominada Tratado do Amor, no qual relata:

O amado da paixão sou eu
Se soubésseis!
A paixão é o que amo.
Se pudésseis compreender! (Ibn Arabi. 1996, p. 25).

Se fôssemos elencar os autores místicos que trabalharam o tema do amor, provavelmente nos perderíamos entre tantos nomes. Mas, como então um tema tão caro aos místicos pode aparecer tão pouco na religião formal?

Ao analisar Ibn Arabi, poder-se-ia concluir que teria sido uma influência do Cristianismo, uma vez que, por ter vivido em Al-Andalus já no período da Reconquista Cristã, inevitavelmente teve contato com grupos cristãos⁵. Há que ressaltar que, entre alguns sufis, Jesus é chamado de *īsa-e'ishq* (o messias do amor). Rumi escreve: “quando o Messias do Amor empreenda o voo aos céus, jamais regressará à terra da dor” (Nurbaksh, 1996, p. 50).

³ A maioria das traduções em português utiliza “as caravanas do amor”. Traduzimos aqui do texto espanhol.

⁴ fragmento do poema 11. IBN ARABI. *Tarjuman al-ashwaq*. El intérprete de los Deseos, 2002, p. 125.

⁵ Como é o caso do prof. Miguel Asín Palacios, em sua obra amplamente conhecida, *El Islam cristianizado: Estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (1931).

Al-Ghazālī (Abu Hamid) também conectará Jesus com o amor. Conforme Skali, uma testemunha do amor divino:

Conta-se que Jesus se encontrou com um grupo de três homens, cujos corpos estavam emagrecidos e os rostos pálidos.

– O que os tornou tal como eu os vejo? – perguntou-lhes.

– O temor a Deus – responderam.

– É justo que Deus tranquilize os temerosos! – disse-lhes antes de afastar-se.

Mas, então encontrou-se com outros três, mais magros ainda e mais pálidos.

– O que os tornou tal como eu os vejo? – perguntou-lhes.

– O amor por Deus!

E ele exclamou: – Sois os íntimos! Sois os íntimos! Sois os íntimos⁶!

Mas, em especial, em relação à mística mais oriental que se desenvolveu em terras da antiga Pérsia, Nurbakhsh nos aponta outra tradição como fonte primordial desta literatura do amor. A tradição persa original, originária do Oriente, e baseada na antiga interpretação gnóstica do Avesta, a seu ver é a que mais teria influenciado pesadamente a mística islâmica: esta é a tradição pré-islâmica do caminho amoroso persa, em especial proveniente da cavalaria espiritual (*Yawānmardi* ou *Futuwwah*).

Em realidade, esta é a forma com que estes mestres persas cobriam com o manto islâmico a tradição existente antes do surgimento do Islam na antiga Pérsia, conhecida como a tradição *Yawānmardi* (da cavalaria espiritual). Esta via de justificar suas ideias adaptando-as à terminologia corânica e desenvolvendo suas próprias interpretações dos versículos do Corão – interpretações estas que, em sua grande maioria, não guardavam relação alguma nem com o contexto nem com o sentido do versículo – era, sem dúvida, uma forma de escapar da condição de *zandiq* (herege, dualista) da qual lhes acusavam os califas (tanto Omíadas quanto Abássidas) e as autoridades religiosas islâmicas. Estas acusações eram imputadas em geral contra qualquer movimento místico ou filosófico que aparecesse no seio do Islã (praticamente todos eles de origem não-árabe) e foram lançadas, em especial, contra os Sufis. (Nurbakhsh. Comentário. In. Ghazali, 2005, p. 102).

Do ponto de vista da tradição muçulmana, a tradição judaica é percebida como uma tradição essencialmente da lei, da Lei de Moisés, enquanto a tradição cristã, em sua característica específica, é mais propriamente uma tradição de caminho, quer dizer, antes de tudo, de ensinamento espiritual, uma iniciação (Skali, 2004, p. 74).

⁶ Ghazzali (Abu Hamid). *Ihya*, VI, 210. *apud*. Skali, 2004, p.81.

2. Reprovação

O termo reprovação (*malāmat*) é conhecido por sua relação com um grupo místico dos primórdios do Islam, originário de Nīshāpūr⁷. Embora os estudiosos modernos estejam acostumados a tratar o conjunto da mística islâmica sob a denominação genérica de Sufismo, historicamente isso não se sustenta. Se formos mais criteriosos, veremos que as expressões místicas do Islam são muito diversificadas e, ao utilizarmos uma denominação tão geral, esta diversidade se perde. O termo original aplicado à “mística islâmica” é *tasawwuf*, cujo praticante é o *mutasawwifah*, e o que atingiu seu objetivo, um *sūfi*. Por razões históricas, não cremos que um *Malāmafi* possa ser considerado propriamente um Sufi.

Conforme Sviri, Sufi parece ter sido a denominação, provavelmente auto imputada durante o nono e décimo séculos, de uma escola mística específica, sediada em Bagdad ou de um coletivo de místicos desta região. A partir disto, concluímos que, historicamente, os termos *sūfi*, *sūfiyya* e *tasawwuf* teriam designado, em um primeiro momento, somente os mestres de Bagdad. Ainda conforme Sviri, parece ter ocorrido, durante alguns séculos, uma concorrência entre duas escolas, os *Sufis* de Bagdad e os *Malāmafi* de Khorasan-Nishapur. Como indício disso, a estudiosa cita o comentário de Ja'far al-Khuldī recolhido no *Tabaqāt al-sūfiyya* de Sulamī: "Eu tenho cento e trinta obras ímpares dos Sufis". Perguntei a ele: "Você tem alguma das obras de Al-Hakīm Al-Tirmidhī?" Ele disse: "Não, eu não o conto entre os Sufis." (SULAMI, *apud* SVIRI, 1993, p. 590).

Sviri conclui, portanto, que a atribuição da denominação Sufi ao conjunto da mística islâmica, e sua condução a um termo genérico teria sido um processo posterior iniciado por compiladores ainda no século XI, dado que figura em algumas compilações, mas estabelecido definitivamente pelos historiadores a partir do século quatorze:

Uma das surpreendentes deduções do estudo das várias fontes Sufis e não-Sufis é que entre os séculos nono e décimo nem todos os místicos muçulmanos eram conhecidos como Sufis. Intitular os místicos muçulmanos com o nome abrangente Sufi e identificar a mística islâmica com *tasawwuf* parece ter sido resultado direto da literatura compilatória do século quatorze e mais tardia, com o *Kitāb al-Ta'arruf* de Kalābādhi, *Kitāb al-Luma'* de Sarrāj, *Tabaqāt al-sūfiyya* de Sulamī e também, *Al-Risāla fi 'ilm al-tasawwuf* de Qushayrī e o *Kashf al-mahjūb* de Hujwērī, pode-se traçar uma clara tentativa de apresentar um quadro amalgamado das diferentes escolas e centros, sem perder a perspectiva – embora sutil e tacitamente – da própria filiação e lealdade do compilador (Sviri, 1993, p. 588).

Historicamente, essa distinção entre o Sufismo e outros tipos de mística islâmica deve ser apontada como existindo desde os primeiros séculos do Islam, através de presença confirmada, ao menos em relação a duas expressões específicas: *Malamāti* e

⁷ Nishapur é capital da província de Khorasan, hoje uma grande província situada ao leste do Irã, mas que historicamente abrangia uma vasta região que hoje está espalhada pelo Afeganistão, Turcomenistão, noroeste do Paquistão, Uzbequistão e Tadjiquistão

Qalandar. Estas duas denominações, ainda que, por vezes sejam imputadas aos personagens históricos como intercambiáveis, a rigor, possuem significados diferentes, ainda que alguns traços *Qalandar* é usualmente entendido como um místico errante, enquanto *Malāmāfī* não.

Conforme Nurbaksh, *Qalandar* é “aquele darvish desapegado de tudo e imerso em um estado de raptó, que se libertou de todas as correntes, que não se ocupa com sua vestimenta, nem com seus alimentos, nem com os atos de devoção, nem com as orações e preces e que está acima do rechaço e da aceitação das pessoas” (Nurbaksh, 2005, p. 351-352). Em virtude de seu desprendimento em relação aos assuntos mundanos, entre os quais se incluía a prática religiosa ostensiva e as orações comunitárias, os *Qalandar* foram muito mal compreendidos e mal vistos e, por essas mesmas razões, mesclados e confundidos com os *Malāmāfī*, que também possuíam uma conduta social-religiosa *reprovável*.

Por sua vez, os *Malāmāfī* mantiveram uma série de posições muito distantes do ascetismo Sufi e daquilo que, a partir do século XIII passou a ser mística islâmica de ordens, tal como vemos até hoje. Pode-se dizer mesmo que defendiam opiniões fortemente contrárias a muitas das teses e práticas das mais importantes e conhecidas confrarias *Sufis*. Talvez por esta razão, muitos conhecidos Sufis e estudiosos da mística islâmica acabaram por julgar inferiores as práticas dos *Malāmāfī*:

A diferença entre *Qalandar*, *Malamati* e *Sufi*: o *Qalandar* é aquele que está totalmente desprendido tanto do mundo quanto do eu e que se esforça por eliminar todos os costumes; o *Malamati* é aquele que se esforça por ocultar seus atos devocionais e o *Sufi* é aquele cujo coração está totalmente distanciado da criação, de modo que seu nível é mais elevado que o dos outros dois (Ibn Tahanawī. 1862, p. 353).

Sulamī⁸ situará os *Malāmāfī*, na hierarquia espiritual, acima dos *Sufis*, como também o fará Ibn ‘Arabī nos *Futūhāt al-Makkiyya*⁹, citando inclusive o próprio Sulamī como um *Malāmāfī*. Em seu livro sobre o tema, que é uma das poucas fontes confiáveis sobre o assunto, Sulamī retoma a questão, citando simplesmente “um *Malāmāfī*” que teria dito:

Ao criar os homens, Deus revestiu alguns deles de beleza: outorgou-lhes os dons de Suas luzes, concedeu-lhes o contemplar-lhe e estar em perfeita harmonia com Ele, prodigalizou o que Ele havia disposto para eles com solicitude desde toda a eternidade. A outros colocou nas trevas: as de sua alma, das suas tendências naturais e suas paixões. Aqueles que Deus adornou são “os homens do *Tasawwuf*”. Mas, eles mostraram ao mundo os favores excepcionais e começaram a alardear e falar deles, descobrindo às criaturas os segredos do Ser Divino. Mas, existe uma terceira categoria, a dos homens da *reprovação (Malama)*:

⁸ A figura de Sulamī é enigmática. Externamente apresentando-se como historiador, é neto de um grande mestre Malāmāfī, muito reconhecido e que orientou muitos discípulos. Assim sendo a probabilidade de que ele mesmo tenha sido um Malāmāfī é altíssima.

⁹ Ibn ‘Arabī. 2004, cap.73, II, p. 20.

eles não mostram aos outros mais do que aquilo que lhes convêm. (...) em consequência não deixam ver aos outros mais do que o que pode desacreditá-los a seus olhos(...) Dessa maneira, desaprovados pelo mundo, salvaguardam ao mesmo tempo a pureza de suas obras exteriores e a da sua realidade interior. (Sulami, 2003, p. 62).

Ainda conforme Sulamī, Abu Nafs dizia que “os homens da reprovação têm o cuidado de preservar os momentos privilegiados (*awqâṭ*) em que estão com Deus e de manter o controle de seus segredos mais íntimos, proibindo-se a si mesmos de manifestar o que quer que seja relacionado aos seus graus de proximidade” (Sulami, 2003, p. 32). Apoiando-se na ideia de que a verdadeira vida interior é um segredo confiado por Deus a seus servos, devendo assim permanecer sempre oculta frente aos olhares mundanos, estes homens não se limitaram à discrição, mas defenderam a exposição à reprovação por parte dos demais. Ismâ'il ibn Nujayd dizia: “Ninguém alcançará seu grau espiritual até que todas as suas ações apareçam a seus próprios olhos como hipocrisia e todos os seus estados interiores como pretensões vãs” (Cf. Sulami, 2003, p. 35).

Conforme já apontamos, Sufis e *Malāmātī* costumavam criticar uns aos outros. Os *Malāmātī* criticavam aquilo que entendiam como “ostentação espiritual” dos Sufis, no sentido de vestirem-se de modo destacado, de proclamar seus dons espirituais e se deixarem levar por seus estados, sem controle, diante de testemunhas. Essas são práticas que jamais seriam vistas em um *Malāmātī*, e sua condenação faz parte expressa de sua regra de vida.

O *Malāmātī* trata de não se destacar em nada que pudesse distingui-lo de outros homens, seja em sua forma de vestir, em sua maneira de andar ou de estar em uma reunião, Do mesmo modo, deve respeitar os preceitos da vida exterior quando está em companhia dos demais, mas sempre mantendo uma perfeita vigilância que lhe manterá em um perfeito isolamento íntimo, O que quer que manifeste de sua pessoa não apresentará nenhuma diferença aparente com a dos demais, mas, sua realidade interior não se dobrará a esta conformidade. Associar-se-á com as pessoas para tudo o que for referente às coisas ordinárias e à vida normal e é dessa forma que nada o diferenciará dos outros. (Sulami, 2003, p. 60).

Por outro lado, os Sufis, como não compreendiam muito bem a proposta e regra de vida da corrente concorrente, costumavam acusar os *Malāmātī* de hipocrisia. Alegavam que seu desprezo ostensivo pela opinião alheia escondia uma secreta valorização, ainda que às avessas, das opiniões alheias. Assim declarou Hujwiri (m. 1077):

Em minha opinião, a busca do *Malamati* é, na realidade, uma falta de sinceridade e a falta de sinceridade é o mesmo que hipocrisia, no sentido de que o insincero age de forma tal que as pessoas o aceitem e o *Malamati* age intencionalmente de modo que as pessoas o rechacem. Ambos se preocupam a respeito do que os demais dizem ou pensam sobre eles e sua atenção não vai além das criaturas. Em contrapartida, nada ocupa o coração do darvish, a não ser a recordação de seu Amado

e o que a Ele importa, porque seu coração rompeu com as pessoas, ele está além de ambas as situações e nada afeta seu coração. Hujwiri (Hujwiri, *apud*. Nurbaksh, 2005, p. 312).

Concluimos, portanto, que se trata de duas linhas místicas bem diferentes, com regras, práticas e métodos até mesmo opostos entre si, e que concorreram durante séculos. Assim sendo, não é comum um Sufi trabalhar a questão da *Malāmat*, posto que a maioria deles sequer lia a produção da linha concorrente, por acusá-la de falso misticismo.

3. Ahmad Ghazālī e o Sawaneh (سوانح)

Muitos já ouviram falar vastamente de Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazālī, teólogo e mestre espiritual, considerado também jurista, filósofo, cosmólogo e psicólogo. Autor prolífico, escreveu obras célebres tanto na área de mística, quanto na da Teologia, além de seu conhecido comentário crítico aos filósofos *Tahafut al Falasifa*, o qual, por sua vez, desencadeou a resposta também muito conhecida de Ibn Rushd (Averrois), o *Tahafut al-Tahafut*. Mas, poucos são aqueles que sabem que o célebre Abu Hamid Al-Ghazālī tinha um irmão mais novo de nome Majd al-Dīn Abū al-Fotuḥ Aḥmad Ghazālī, conhecido como Ahmad Ghazālī. E que este foi um místico profundo, tão engajado no seu caminho espiritual que jamais chegou aos pés da celebridade dos discursos e livros do irmão. Ahmad, conhecido também como *Abu'l-Futūḥ* (“O pai das vitórias”, *Cf.* Lumbard, 2016, p. 15) foi escritor, eloquente pregador e místico persa de orientação sunita, e também chegou a ser diretor da Al-Nizamiyya¹⁰ de Bagdad, substituindo o irmão.

[O pai deles] freqüentava os juristas (*fuqāha*), sentava-se com eles, comprometia-se a servi-los e se esforçava para fazer o bem para eles e prover-lhes tanto quanto pudesse, e quando ouvia o discurso deles, ele chorava. Então ele implorou a Deus e pediu-lhe que lhe proporcionasse um filho e o tornasse um jurista. Além disso, ele frequentava sessões de pregação e, quando a experiência era alegre para ele, ele chorava e pedia a Deus que lhe desse um filho que fosse pregador. Então Deus respondeu à sua súplica. Quanto a Abū Ḥāmid, ele foi o melhor jurista (*faqīh*) de sua geração e o líder do povo de seu tempo, o mestre de seus domínios, a quem tanto aqueles que concordaram com ele quanto aqueles que se opuseram a ele citariam... Quanto a Ahmad, foi um pregador cujas admoestações quebrariam mesmo o mais sólido granito

¹⁰ Nezamiyeh (persa نظامیه) ou Nizamiyyah (árabe) são instituições de ensino superior estabelecidas por Khwaja Nizam al-Mulk no século XI em Bagdad, Nishapur, Amol, Balkh, Herat e Isfahan. Foi o modelo das Universidades islâmicas posteriores. A mais famosa delas foi Al-Nizamiyya de Bagdad (estabelecida em 1065). Em 1091, aos 33 anos, Abū Ḥamīd Al-Ghazālī foi nomeado professor e em 1095 diretor da Nizamiyya de Bagdá. Esta era a posição acadêmica de maior prestígio no mundo muçulmano na época. A partir desse período, padeceu de uma crise espiritual e se afastou por mais de 10 anos dos meios públicos, sendo substituído por seu irmão mais novo, Ahmad.

e cujos apelos à rememoração abalariam os descendentes daqueles ali presentes. (Tāj ad-Dīn as-Subkī, *apud.* Lombard, 2016, p. 56).

Não há muita informação confiável acerca da vida de Ahmad Ghazālī. Boa parte é mais no estilo hagiográfico, como a citação acima, do que propriamente biográfico. Nascido em uma vila perto de Tūs, em Khorasan, Ahmad, como seu irmão, foi educado principalmente em jurisprudência. Mas, ainda jovem, voltou-se para a mística, tornando-se aluno de Abu Bakr Nassaj Tusi (falecido em 1094) e depois de Abu Ali Farmadī (falecido em 1084). Ahmad Ghazālī viajou extensivamente na qualidade de pregador popular. Visitou Nishapur, Maragheh, Hamadan e Isfahan. Iniciou e treinou eminentes mestres místicos, e influenciou muitos mais. Dentre estes, podemos citar os mais célebres que receberam sua influência: Ayn al-Quzat Hamadani, Sheikh Adi ibn Musafir, e Abu al-Najib al-Suhrawardi, fundador da Ordem Suhrawardiyya, que, por sua vez, veio a se desdobrar em outras como Kubrawiyya, Mevlevi e Ni'matullāhī. Faleceu entre 1123 e 1126 na cidade de Qazyin, onde está enterrado.

O pensamento de Ahmad Ghazālī, centrado na ideia de amor, deixou uma marca profunda no desenvolvimento da literatura mística islâmica persa e fez de sua ideia de amor essencial a base de seu próprio pensamento, em um modo comparável a Bayazid Bistami. Mas sua crença de que toda beleza criada é uma emanção da beleza divina apresenta fortes tintas platônicas e neo-platônicas. Visto que Deus é a beleza absoluta e o amante de toda a beleza fenomenal, Ahmad Ghazālī afirmou que adorar qualquer objeto de beleza é participar de um ato divino de amor. “Ahmad Gazali e Ruzbehan Baqli de Shiraz são considerados os máximos representantes da doutrina do Amor Divino no Sufismo” (Barragán Reina, 2009, p. 112).

Sem dúvidas, sua obra mais conhecida é o *Sawaneh* (سوانح), um pequeno tratado sobre o amor, escrito em torno a 1114. Uma grande inovação neste livro é que, em uma época em que a mística persa ainda usava somente prosa, Ahmad Ghazālī lança mão de citações poéticas metafóricas para explicar os temas tratados. Além desta obra, escreveu, conforme Nurbaksh (2005, p. 20) o tratado das Pregações (*Risalat Moezah*); discursos (*Majalis Shaikh Ahmad*); a Verdade e a Realidade Divina (*Al Haqq wa-l Haqiqat*); compêndio sobre a visão intuitiva (*al-Zajirat fi 'ilm al-basirat*); um resumo do *Ihyā' 'ulūm al-dīn* de seu irmão; e uma coleção de cartas. Foram atribuídas a ele várias obras e tratados e um conjunto de poemas, escritos tanto em persa quanto em árabe. Dentre elas, destaca-se a *Risālat al-ṭayr*¹¹ (Epístola do Pássaro), que fora anteriormente atribuída a seu irmão por vários comentadores. Escrita originariamente em persa sob o título *Dastān-i murghān*, foi precedida pela obra homônima de Ibn Sina, Ghazālī, que também emprega a metáfora do pássaro e sua jornada para falar do caminho espiritual. Essas duas obras homônimas influenciaram sobremaneira a Conferência dos Pássaros de Attar.

E esta não é a única vez que Ghazālī usa esta imagem:

¹¹ Anqa é uma ave fabulosa, identificada na literatura persa com o pássaro lendário Simorgh. Ahmad Ghazali irá utilizar esta metáfora, muito antes de Attar. Ahmad Ghazali, *Spiritual Flight (The Risalat al-Tayr)*, edited by N. Pourjavady, Tehran 1976.

No Sawaneh, Ghazzali também utiliza a metáfora do pássaro para falar sobre Amor, mas a ave que ele tem em mente não é o *Simorgh*, o pássaro do qual é dito residir na ilha da absoluta transcendência (*jazireh-e 'ezza'*), mas sim o falcão, de cujo ninho também é dito estar no eterno mundo do além, mas, no entanto ele voa e desce ao mundo temporal por uma curta estadia (Pourjavadi, 2006-7, p. 55-56).

Entre as obras atribuídas a ele, citam-se também *Al-tajīd fī kalimat al-tawhīd*, uma interpretação teológica e mística da *shahada*, o testemunho básico do Islã, *Lā ilāha illā Allāh; Baḥr al-maḥabba fī asrār al-mawadda*, um comentário sufi sobre a *Sūrat Yūsuf* (Alcorão 12); e uma descrição e justificativa do ritual Sufi *Sama*, intitulado *Bawāriq al-ilmā' fī l-radd 'alā man yuḥarrim al-samā'*, que inclui a defesa da compatibilidade entre música e Islã, questão que não era clara em seu tempo, em especial, entre os sunitas¹².

O *Sawaneh* é um pequeno tratado composto por 75 pequenos capítulos. O autor inicia a obra com uma alusão a uma passagem de um importante versículo do Corão: “Ele lhes amará e eles O amarão” (Q. 5,54. Surat Al-Ma'idah). Conforme dissemos na Introdução, o material Corânico sobre o amor é escasso, e se concentra de modo genérico, no amor de Deus ao homem e no amor do homem a Deus, em especial nas graças daqueles que mantêm um comportamento de acordo com a Lei.

O amor do qual Ahmad Ghazālī falará aqui definitivamente não é este. Portanto, vemos que ele atribui um significado à passagem que originariamente é alheio ao versículo corânico. No entanto, esse é o ponto de partida de seu livro, no qual explicará o amor como causa primordial da criação e caminho espiritual. No *Sawaneh*, o amor transcende qualquer forma de determinação e, desse modo precede tanto o amante quanto a amada. “Aḥmad al-Ghazālī entende o amor como a própria essência Divina” (Lumbard, 2016, p. 113).

A Realidade absoluta (*Haqiqat-e-motlaq*) possui para Ahmad Ghazālī e, em geral, para os mestres desta tradição amorosa, quatro níveis ontológicos: o primeiro, da essência do Amor (*zāt -e 'eshq*); o segundo, o nível da condição de amada (*ma'shuq*); o terceiro, o nível da condição de amante (*'asheq*) e, finalmente, o nível da criação (*jalq*). Em outras palavras, o amor na pré-eternidade, desde o seio de sua Eternidade pré-existencial (*qedam*), revelou-se primeiro sob a imagem da condição de amada, depois, sob a imagem da condição de amante e, finalmente, sob a imagem da criação. O espírito percorreu, em sentido descendente estes quatro níveis em sua primeira viagem, e, como veremos ao longo do livro, em sua segunda viagem, deve voltar a percorrer esses quatro níveis em sentido ascendente, desde a criação até sua Origem, a Essência do Amor, onde alcançará novamente a unificação absoluta com o amor. (Nurbaksh, Comentário, In. Ghazali, 2005, p. 104-105).

O amor, é portanto, no *Sawaneh*, a origem, o objetivo e o Caminho. E Ahmad Ghazālī tentará explicar os detalhes de como esse caminho de retorno deve ser

¹² Sobre as obras atribuídas a ele, ver: Lumbard (2016, p. 17 et seq.).

percorrido. Vale salientar que o *Sawaneh* consta, sem dúvida, da lista de textos mais densos e difíceis com os quais já me deparei. Neste artigo, vamos nos ater à relação entre amor e reprovação, utilizando, para tanto, alguns capítulos.

4. Amor e reprovação no *Sawaneh*

4.1. Amor e espírito

O texto completo do *Sawaneh* se dedica ao tema do amor. Já no Preâmbulo, adverte que, por sua própria natureza não é algo que possa ser colocado em palavras, por proceder do início mesmo da criação, como explicará no primeiro capítulo. “o relato do amor não cabe em letras ou palavras, pois essas realidades interiores são virginais e as letras não podem alcançar, com sua mão, nem sequer a orla do véu de sua pureza” (Ghazali, 2005, p. 23). Por ser assim, o livro não pode mais do que se dedicar unicamente a alusões a essas diferentes realidades interiores. Daí procedem duas faces, o conteúdo alusivo de uma expressão externa e a expressão externa de um conteúdo alusivo. Mas seu sentido só pode ser percebido pela visão interior (*basirat*) e, ainda assim há dimensões incompreensíveis, que só Deus conhece.

O amor procede do início da criação e acompanha o espírito desde o não-ser em direção ao ser: “O espírito veio do não-ser. No confirm do ser, o amor esperava pela montaria do espírito. No começo do ser, não sei como se combinaram. Se o espírito foi a essência, o amor foi o atributo da essência e, ao encontrar a casa vazia, nela se estabeleceu” (Ghazali, 2005, p. 25). O amor é por si, não necessitando de um objeto, “sua realidade transcende qualquer direção já que não necessita voltar-se a qualquer lado para ser amor” (Ghazali, 2005, p. 25).

Já no segundo capítulo, explica a manifestação do amor: “Quando encontra a casa vazia e o espelho está limpo, uma imagem se manifesta e se estabelece no âmbito puro do espírito” (p. 26). Esta imagem é a que gera a visão de si mesmo, ou do amante, a visão da amada, até o ponto em que se confundem e o espírito só vê o próprio amor. Mas, mesmo o poeta mais habilidoso é incapaz de retratar esse processo, pois “o limite dos poetas não vai além do ritmo e da rima, e o limite dos amantes é perder a vida” (Ghazali, 2005, p. 28).

No terceiro capítulo discorre sobre a relação entre o amor e o espírito, reforçando que a majestade do amor transcende todos os limites da descrição, da explicação e da percepção do conhecimento, pois o conhecimento é a parte visível, externa. Na verdade, o limite último do conhecimento não chega mais do que na margem do amor.

Às vezes o espírito é para o amor como a terra, para que cresça nele a árvore do amor. Às vezes é como a essência para o atributo, para que subsista por ele. Às vezes é companheiro na casa na qual reside. Às vezes ele é como a essência e o espírito como o atributo¹³, para que o espírito

¹³ Perceba-se a inversão, comparável à que ocorre entre amante e amada.

subsista por ele. No entanto, nem todos podem entender isto, porque isto pertence ao reino da confirmação (*esbāt*) que está depois da dissolução (*mahu*), algo incompreensível para o povo da confirmação anterior à dissolução (Ghazali, 2005, p. 28).

Este trecho é particularmente misterioso, já que usa novamente a inversão, ou seja, o espírito pode ser a essência para a qual o amor é o atributo e, ao contrário, o amor pode ser a essência para a qual o espírito é atributo. O amor subsiste pelo espírito e o espírito pelo amor, indicando uma dupla dependência. No mesmo trecho, alude ao reino da confirmação, ao qual se segue o reino da dissolução, ao qual seguirá novamente a confirmação. Parece-nos que aqui ele se refere, com o primeiro ao conhecimento exterior, e, com os dois últimos, aos conceitos Sufis de *fanā* (aniquilação) e *baqā*¹⁴(subsistência).

Para Ahmad Ghazālī, o amor é um caminho, senão o caminho do espírito e único caminho místico de retorno e unificação. Assim como também o espírito é o caminho do amor. Mas o amor não é um caminho fácil, mas repleto de penas e abandonos.

Será precisamente por isso que ele necessitará da reprovação que será sua companheira de caminho e sua segurança para que não caia na armadilha de crer que percorreu o caminho completo. Se o amor é uma via de afirmação, a reprovação é uma via de negação que o acompanha sempre e, de acordo com nossa interpretação, ambos, em conjunto, constituem o verdadeiro caminho.

O capítulo quatro é, sem dúvidas, o mais importante para este tema. Mas os dois capítulos seguintes complementam seu teor, sendo o tema retomado também no capítulo dezoito. Abaixo, apresentamos a tradução destes.

¹⁴ *Fanā* (aniquilação) e *baqā* (subsistência). São dois termos técnicos no Sufismo que descrevem estágios contrastantes do ser humano no caminho místico. A fundamentação corânica está em: “Tudo sobre a terra está passando por aniquilação, mas ali subsiste a face do seu Senhor, Possuidor de Majestade e Generoso Doador (Q 55:26–27). Dependendo do autor ou escola, os termos *fanā*’ e *baqā*’ são entendidos de modo ligeiramente diferente. Alguns entendem enquanto “estados” (*aḥwāl*) do ser humano, enquanto outros enquanto “estações” (*maqāmāt*), “estações de passagem” (*manāzil*), ou “campos” (*maydān*). Na maioria das esquematizações, *fanā*’ é seguido por *baqā*’, sendo a subsistência em Deus um estágio mais avançado do que a aniquilação. Ver mais em Encyclopaedia Iranica (<https://www.iranicaonline.org/articles/baq-wa-fana-sufi-term-signifying-subsistence-and-passing-away>)

5. *Sawaneh* Capítulos 4, 5 e 6 (Tradução)¹⁵

5.1 Capítulo 4

A perfeição [do Amor¹⁶] é a reprovação (*malāmat*¹⁷) e a reprovação tem três faces: uma está dirigida às criaturas, outra ao amante e o terceiro à amada¹⁸. A face dirigida às criaturas é o sabre dos ciúmes (*qeirāt*) da amada, para que o amante não volte seu rosto em direção a outro. A face que olha para o amante é o sabre dos ciúmes do momento (*waqt*), e faz com que não olhe para si mesmo. E a face que está orientada à amada é o sabre dos ciúmes do Amor, para que se nutra do próprio Amor, sem desejar mais buscar nada fora dele.

Como neste mundo nada desejo de Ti senão o amor,
Tua distância e tua união se tornaram o mesmo para mim.
Já que, sem Teu amor minha existência não tem sentido
Faz como desejes, união ou separação.

E três são os sabres dos ciúmes para cortar todo olhar em direção a outro; pois esta obra chega a tal extremo que o amante é um “outro” e que a amada é também um “outro”. Este é o governo do resplendor do Amor, já que o sustento do Amor, em seu estado de perfeição, é a unificação absoluta (*ettehād*) e, nela, a dualidade de amante e amada não tem lugar. Aquele que considera a união como “unir-se” e se nutre deste estado não representa a Realidade do Amor.

Sou desleal em meu compromisso (*'Ahd*) e não mereço teu amor,
Se alguma vez te peço: socorre-me!
Faz como desejes, separação ou união;
Livre estou de ambas, teu amor me basta.

O Amor deve devorar a ambas. Já que a verdadeira união está no ventre do amor se desvanece toda possibilidade de separação. E isso é algo que nem todos compreendem, porque a união representa a separação e a separação é a própria união. Daí que romper consigo mesmo seja o mesmo que a união. Aqui, neste estado, o alimento é o não-alimento, o ser é o não-ser, a realização é não-realização e o ganho é o não-ganho.

¹⁵ O texto traduzido aqui corresponde às páginas de 31 a 37.

¹⁶ O texto de Javad Nurbaksh é permeado de acréscimos explicativos ao texto original, inseridos entre colchetes. Na nossa tradução apresentada aqui, optamos por não os reproduzir, para que a interpretação do leitor ficasse mais livre. Esta é a única exceção, pois nesta passagem faz-se necessária a explicação, dado que o texto dos capítulos anteriores não consta deste artigo.

¹⁷ Os termos originais são mantidos na tradução espanhola. Haverá diferenças na transliteração usada na tradução e no restante do texto porque optamos por mantê-los aqui, reproduzindo a transliteração usada na versão espanhola. Outras citações também seguem a mesma escolha. São mantidas as transliterações tais como nas versões consultadas.

¹⁸ Tomamos a liberdade aqui de utilizar iniciais maiúsculas para alguns dos termos em algumas das passagens, embora o idioma original não possua maiúsculas. Isso ocorre porque o Amor, para Ahmad Ghazālī é entendido como a própria Essência Divina e certos termos como Realidade e Verdade também se referirem a Allah.

Nem todos podem encontrar o caminho para este lugar, porque seu início reside para além e todo final. Como poderia este final caber nas margens do conhecimento ou ter lugar no deserto da ilusão (*wahm*)? Esta Realidade é uma pérola em uma concha e a concha nas profundidades do mar e do conhecimento só abre caminho até as margens. Como poderia chegar lá?

Mas, quando o conhecimento se afoga, a certeza se transforma em uma impressão (*gomān*). Do conhecimento e da certeza, emerge uma impressão latente que, com o propósito de poder atravessar o umbral sublime dessa Realidade, se veste com o disfarce de “eu supunha” (*zann*). A isso alude o versículo: [E disse o Senhor¹⁹] Não crês? [E Abraão] respondeu: claro que sim, mas é para a tranquilidade de meu coração (Q. 2,260). E também se refere a isso: “Eu sou a impressão que meu servo tem de Mim e por isso pode crer em Mim na forma que deseje”. “O servo está unido à impressão e a impressão está unida a Deus”. Esta impressão é o mergulho nesse mar, talvez caia em sua mão esta pérola, ou talvez ele mesmo caia nas mãos dessa pérola!

A reprovação desse povo é para que, se [o amante] olhar o mínimo que seja para o exterior, ou aspirar a algo externo ou tiver alguma amarra, isso se interrompa. Da mesma forma que seu botim se encontra em seu interior, ali está também seu refúgio²⁰. “Busco refúgio de Ti em Ti”. Sua saciedade e sua fome vêm dali: “um dia estou saciado e outro dia passo fome”²¹, nada têm a ver com o exterior.

Isso é a vizinhança da reprovação e o campo onde perder a vida.
Este é o caminho dos íntimos e dos que perderam tudo.
É necessário um homem íntegro, um verdadeiro *qalandar*²².
Para percorrê-lo velozmente como um intrépido *'ayyār*²³.
Em sua ânsia pela amada, afasta seu rosto de todo o demais,
dedica-se a esta obra e nada teme até conduzi-la a um bom termo.
Deixa que, por Ti, Oh minha bela e esquiva Companheira!
As pessoas rasguem meu manto de pele de cima abaixo.
Oh Amante! Sê um no amor! O que importa o que diga o povo?
A Amada te basta, deixe o povo com sua miséria.

Então, de novo, resplandece a majestade dos ciúmes da amada. A reprovação perturba o bem-estar, afastando a face de si mesmo. E se torna reprovador (*malāmatī*) de si mesmo. É neste estado em que reclama: Senhor! Nós nos desviamos²⁴!

Por último, brilham de novo os ciúmes do amor afastando seu rosto da amada, porque, em sua ânsia pela amada, se afastou de si mesmo e, desta vez, queima a ânsia

¹⁹ Aqui mantivemos a explicação de quem fala entre colchetes para facilitar o entendimento sem a necessidade de consulta ao Alcorão.

²⁰ No texto B o parágrafo continua: e se nutre do alimento de “Busco refúgio de Ti em Ti” do próprio amor, para que não caia na avareza e não busque nada fora dele. (nota de Nurbaksh)

²¹ Os trechos entre aspas procedem de *hadith* do Profeta.

²² *Darwish* desapegado que se libertou de todas as correntes que o prendiam a este mundo.

²³ O termo *'ayyār*, apesar de ter adquirido uma conotação pejorativa em árabe, deriva do termo persa *yār*, que significa amigo, companheiro. O termo se refere aqui àqueles que exerciam a cavalaria espiritual.

²⁴ Alusão à expulsão de Adão e Eva do paraíso. Corão, 7,22-23.

(ou, dessa vez os ciúmes do amor lhe convertem em reprovador (*malāmatī*) em relação à amada. texto B²⁵).

Nem as criaturas, nem o si-mesmo, nem a amada; o perfeito desapego (*tafrīd*) brilha sobre a absoluta independência (*tajrīd*) do Amor. A Unicidade Divina (*Tawhīd*) é ela e ela é a absoluta unicidade divina. Nela não há lugar para um “outro”. Enquanto está submerso nela, subsiste através dela e dela se nutre. Para ela, o amante e a amada representam ambos um “outro”.

Como um estranho, o conhecimento nada sabe desta morada e suas alusões (*'eshārāt*) não a podem alcançar, como tampouco suas expressões (*'ebārāt*). Só as alusões da gnose (*ma'rafāt*) podem se referir a ela, já que a gnose tem um extremo na destruição, ao contrário do conhecimento cujos limites são todos construídos. Aqui se elevam as ondas do mar do amor, que arrebatam sobre si e se revolvem sobre si.

Oh, Lua! Te alçaste resplandecente,
E andaste saracoteando por teu próprio céu
Quando te viste diante da alma
Subitamente abaixaste, ocultando-te.
Se manifestou em mim uma Lua cujo percurso é na escuridão,
De forma que a cada vez que lhe roguei: mostra-te a mim!
se esfumou minha escuridão.

O amor é o sol e é o céu. É o céu e é a terra. É a amada, é o amante e é o Amor. Pois amada e amante derivam do mesmo amor. Quando o relativo e o acidental se desvanecem, tudo volta ao seio de sua Realidade única.

5.2 Capítulo 5

Para a reprovação (*malāmat*) – em direção ao amante, à amada e às criaturas -, posso supor que há um caminho para todos. Mas há ainda aqui um ponto difícil, que é a reprovação em relação ao amor mesmo, pois, quando o amor alcança sua perfeição, se encaminha em direção ao invisível e se despede do conhecimento que é algo externo. Pensa que o amor partiu e se despediu dele, mas se estabeleceu firmemente no interior da casa. Este é um dos estados místicos mais extraordinários. A despedida é para adentrar, não para ir-se dele. Este é um dos pontos mais difíceis deste relato, é a quintessência da perfeição, cujo caminho nem todos chegam a encontrar. Talvez seja uma alusão a esta realidade interior o que se disse:

Quando a paixão alcança seu cume,
A amizade se transforma toda em inimizade.

²⁵ Ver nota 1.

5.3 Capítulo 6

Há também uma reprovação com a realização do amor, o amor se vai e o amante se sente envergonhado diante de si, diante das pessoas e diante da amada. Resta em seu lugar uma pena em substituição. Depois, até onde chegará esta pena? Também se irá e algo novo se manifestará. Acontece também com muita frequência que o amor oculte seu rosto a toda revelação amorosa e se revele como uma pena, pois é um camaleão. Em cada momento se apresenta com uma cor diferente e às vezes anuncia que partiu, mas não partiu.

6. Comentário

Ahmad Ghazālī já começa com uma afirmação complexa: “A perfeição [do amor] é a reprovação (*malāmat*)”. Como pode a perfeição do amor ser a reprovação se são aparentemente antitéticos? O caminho do amor pode parecer, à primeira vista, algo doce, belo, suave, unitivo e deleitável. Já a reprovação é amarga, sóbria, dura, acentua a separação e um caminho árduo que não promete qualquer deleite. O autor irá nos explicar a razão desta afirmação:

A reprovação tem três faces: uma está dirigida às criaturas, outra ao amante e a terceira à amada. A face dirigida às criaturas é o sabre dos ciúmes (*qeirat*) da amada, para que o amante não volte seu rosto em direção a outro. A face que olha para o amante é o sabre dos ciúmes do momento (*waqt*), e faz com que não olhe para si mesmo. E a face que está orientada à amada é o sabre dos ciúmes do Amor, para que se nutra do próprio amor, sem desejar mais buscar nada fora (Ghazali, 2005, p. 31).

Note-se que mais uma metáfora dura e cortante é utilizada: a do sabre. A reprovação tem a função de cortar, aniquilar, extinguir. E tem três faces voltadas a três diferentes direções, às quais dirige seu sabre, aqui denominado, em linguagem amorosa, “sabre dos ciúmes”: as criaturas, a amada e o amante. O que provoca o abandono do interesse nas criaturas é o corte dos ciúmes da amada, para que o amante não desvie seu olhar. Por sua vez, o próprio amante deve negar a si mesmo através do corte dos ciúmes do momento. E, por fim, a amada também deve ser negada, pelo necessário corte para que só o Amor importe e seja a nutrição do caminhante, que nada mais precisa além dele.

Assim, “três são os sabres dos ciúmes para cortar todo olhar em direção a outro”, pois, neste caminho só há espaço para o próprio Amor. Tanto o amante quanto a amada são “outros” que impedem a unificação absoluta com o Amor. São etapas no caminho do Amor, mas devem ser rejeitadas (reprovadas) e negadas, para que unicamente o Amor possa restar.

Já que a verdadeira união está no ventre do amor se desvanece toda possibilidade de separação. E isso é algo que nem todos compreendem, porque a união representa a separação e a separação é a própria união.

Daí que romper consigo mesmo seja o mesmo que a união. (Ghazali, 2005, p. 32).

Aqui Ghazālī começa a explicar a relação entre amor e reprovação. Não só são aparentemente antitéticos, como o são, mesmo, na linguagem, mas neste caminho a negação é afirmação e a afirmação negação: “a união representa a separação e a separação é a própria união, o alimento é o não-alimento, o ser é o não-ser, a realização é não-realização e o ganho é o não-ganho”. Mas esta realidade não é acessível a todos, pois está para além da linguagem, do conhecimento discursivo e do próprio conhecimento comum. Sua porta está no final de toda possibilidade de conhecimento teórico: “Nem todos podem encontrar o caminho para este lugar, porque seu início reside para além de todo final”. E os humanos comuns se detêm nas margens do caminho, pois não acreditam existir algo além do conhecimento. Pois o conhecimento humano ainda está, para ele, no plano da ilusão: “Esta Realidade é uma pérola em uma concha e a concha nas profundidades do mar e do conhecimento só abre caminho até as margens. Como poderia chegar lá? Como poderia este final caber nas margens do conhecimento ou ter lugar no deserto da ilusão (*wahm*)?”. Para chegar no caminho do amor, é necessário afogar o conhecimento teórico neste mar que se abre a partir da margem alcançada pela própria busca do conhecimento e renunciar a toda certeza, que se transforma aqui em impressão, e é essa impressão que surge da negação da certeza que conduzirá ao umbral dessa Realidade que é o caminho do Amor. Nesse caminho, o objetivo da busca é simbolizado aqui pela pérola que, protegida pela concha, não é visível. E, mais uma vez, usa a linguagem das inversões quando afirma que “talvez caia em sua mão esta pérola, ou talvez ele mesmo caia nas mãos dessa pérola!”

A reprovação exerce aqui o papel de perturbação e negação. A perturbação das certezas afasta o caminhante das criaturas. E assim surge o ciúme da amada para afastá-lo de si mesmo, tornando-o reprovador de si mesmo. Tudo o que resta são impressões. E assim, brilham os ciúmes do Amor para afastá-lo da amada, convertendo-o em reprovador da amada, para que só reste o Amor, e nenhum “outro”.

Nem as criaturas, nem o si-mesmo, nem a amada; o perfeito desapego (*tafrīd*) brilha sobre a absoluta independência (*tajrīd*) do Amor. A Unicidade Divina (*Tawhīd*) é ela e ela é a absoluta unicidade divina. Nela não há lugar para um “outro”. Enquanto está submerso nela, subsiste através dela e dela se nutre. Para ela, o amante e a amada representam ambos um “outro”. (Ghazali, 2005, p. 35).

O caminhante se torna outro de si mesmo para alcançar a unidade. E nenhum conhecimento seguro sobrevive aqui. “Só as alusões da gnose (*ma'rifat*) podem se referir a ela, já que a gnose tem um extremo na destruição, ao contrário do conhecimento cujos limites são todos construídos. Aqui se elevam as ondas do mar do amor, que arrebatam sobre si e se revolvem sobre si”. Aqui vemos que Ghazālī usa o termo *ma'rifat*, traduzida aqui por gnose para se referir ao caminho místico. E esta tem, segundo ele, um extremo na destruição, ou seja, na aniquilação (*fanā*). E é um extremo, pois há outro extremo do caminho, que chegará da subsistência (*baqā*), a subsistência no amor. Assim, temos aqui o jogo de contrários, típico do Sufismo, explicado como a

negação de tudo, a aniquilação de tudo o que não é ele para que se encontre a subsistência do Amor.

E “O amor é o sol e é o céu. É o céu e é a terra. É a amada, é o amante e é o Amor. Pois amada e amante derivam do mesmo amor. Quando o relativo e o acidental se desvanecem, tudo volta ao seio de sua Realidade única”. Amada e amante são duas faces que derivam do amor. São dois polos complementares, portanto, necessariamente relativos. Enquanto não se conseguir aniquilar, através da reprovação, esta diferença, esta alteridade que ainda persiste no domínio do relativo, não se chegará ao Amor em si, que é unificação.

Mas, para Ghazālī, o caminho não se detém aí. Segundo ele, para este caminho, até este momento, há uma possibilidade aberta a todos aqueles que assim desejarem e se dedicarem. Mas resta ainda uma reprovação, da qual ele falará no capítulo 5. O passo seguinte, referido por ele como um ponto difícil, é a reprovação do próprio amor: “pois, quando o amor alcança sua perfeição, se encaminha em direção ao invisível e se despede do conhecimento que é algo externo”.

Ele se dedica a explicar a confusão que se instala no caminhante ao atingir este estado, pois quando o caminhante pensa que o Amor o deixou é quando ele se estabeleceu firmemente em seu interior. A despedida do amor, através de sua reprovação é para que o amor penetre no caminhante, e não para que se vá. A negação da reprovação aqui, mais uma vez é uma afirmação. “Este é um dos pontos mais difíceis deste relato, é a quintessência da perfeição, cujo caminho nem todos chegam a encontrar: ‘Quando a paixão alcança seu cume; a amizade se transforma toda em inimizade’”.

No capítulo 6, completa o que dizia no anterior, sobre a reprovação com realização do Amor. Pensando que o Amor o abandonou, ele se sente “envergonhado diante de si, diante das pessoas e diante da amada. Resta em seu lugar uma pena em substituição.” A realização do amor não é a alegria, o gozo e o júbilo. Pelo contrário, ela traz uma pena ao caminhante. “Acontece também com muita frequência que o amor oculte seu rosto a toda revelação amorosa e se revele como uma pena, pois é um camaleão. Em cada momento se apresenta com uma cor diferente e às vezes anuncia que partiu, mas não partiu.

E, desse modo, Ahmad Ghazālī anuncia que esta pena – que, lembremos, é uma simples impressão, posto que não há realidade na separação – também se irá e será substituída pela manifestação de algo novo em seu lugar.

Considerações finais

Conforme antecipamos, não era comum que os Sufis lessem as produções dos *Malāmatī*. Mas, de algum modo, Ahmad Ghazālī teve contato com esta corrente, visto que dá um imenso valor e mesmo um destaque especial para a reprovação (*malāmat*)

no Caminho do Amor. Ela é apresentada como condição necessária para a perfeição do Amor.

Conforme nos explica nestes capítulos, a reprovação segue de perto o caminho dos enamorados, negando o amor ao mundo relativo, que incluirá o próprio amante e mesmo a amada. E, por último, dará o derradeiro golpe de sabre reprovando o próprio Amor em si.

Conforme Lumbard (2016), apesar de em seu extenso estudo sobre Ahmad Ghazālī não fazer qualquer menção à reprovação e conectar o pensamento de Ahmad Ghazālī totalmente à linhagem sufi reconhecida, havia uma preocupação em manter em segredo os detalhes da tradição do caminho místico do amor. Assim, “Sawāneḥ marca um momento importante na tradição sufi, onde muitos desses ensinamentos sobre a metafísica do amor são pela primeira vez plenamente expressos” e “marca um ponto onde determinados ensinamentos orais se tornam parte da tradição escrita”. Aqui, concordamos mais com Nurbaksh que, conforme já foi mencionado, conecta essa “metafísica do amor” diretamente às antigas tradições persas, em especial a *Yāwānmardī*. Lembremos que o próprio Ahmad Ghazālī a cita mais de uma vez. Vejamos o que diz no capítulo 11: “Oh, *Yāwānmard!* A mirada cativante da condição de amada na beleza é tão necessária quanto o sal no cozido, para a perfeição do encanto (*malāhat*) se una à perfeição da beleza” (Ghazali, 2005, p. 41).

Por outro lado, a reprovação aparece como um outro elemento inédito nesse contexto. Não sabemos de que modo ele teve contato com essa tradição, e jamais saberemos, já que os *Malāmatī* costumam se ocultar. Mas sabemos sim que ele viajou a Nishapur e lá viveu durante um longo tempo²⁶. Acreditamos que, em suas andanças, o autor deva ter estabelecido contato com personalidades *Malāmatī* e seus ensinamentos e aprendido com elas, e, por essa razão, a força negadora da reprovação aparece com tal intensidade em sua obra. Mais do que uma intensidade, Ahmad Ghazālī aqui, fornece a melhor resposta aos Sufis que acusavam os *Malāmatī* de hipocrisia. A *Malāmat* não se trata de uma postura social, mas de um instrumento extremamente poderoso de uma verdadeira via mística.

Ghazālī revela no *Sawaneh* a dimensão interior e mais profunda da reprovação. Ele nos mostra nestes capítulos que a *Malāmat*, longe de ser uma regra de vida aplicável somente a condutas externas, é um caminho completo que conduz, com sua força de negação aniquiladora ao mais profundo estado de união, cortando com seus sabres toda possibilidade de associação ao mundo relativo e à existência de “outros”, ainda que o outro seja si mesmo, ou o próprio amante ou caminhante.

²⁶ Conforme Lumbard, para estar com Abū Bakr b. ‘Abd Allāh al-Ṭūsī al-Nassāj (d. 487/1094). Qualquer que tenha sido a intenção original, Ahmad se manteve na companhia de Al-Nassāj e parece ter mantido Nishapur como sua casa até a morte daquele. Ele foi então nomeado sucessor de Al-Nassāj e assim se tornou um mestre espiritual aos seus trinta e poucos anos, permanecendo assim por toda a vida. (Lumbard, 2016, p. 60).

Referências

BARRAGÁN REINA, R. **Abu Madyan, el amigo de Dios: un maestro de maestros**. Madrid: Bubok, 2009.

GHAZALI, Ahmad. **Spiritual Flight (The Risalat al-Tayr)**, edited by N. Pourjavady, Tehran 1976.

GHAZALI, Ahmad. **Sawaneh. Las Inspiraciones de los Enamorados**. Edição bilíngue. Edição persa, notas e comentários Dr. Javad Nurbaksh. Tradução espanhola Mahmud Piruz. Madrid: Editorial Nur, 2005.

IBN AL 'ARABI. **The Meccan Revelations (Futuhāt Al-Makiyya)** 2 vols. New York: Pir Press, 2002-2004.

IBN ARABI. **Tratado del amor**. Madrid: EDAF, 1996.

IBN ARABI. **El Intérprete de los Deseos (Taryumān al-Ašwāq)**. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2002.

IBN ARABI. **The Ringstone of Wisdom (Fusus al Hikam)** Chicago: Kazi Publications, 2004.

IBN TAHANAWI, Mohammed 'Ala. **Kashaf Estelahat al-funum**. Ed. M. E. Kamal Ja'far. Calcuta, 1862.

LUMBARD, Joseph E. B. **Aḥmad al-Ghazālī, Remembrance and the Metaphysics of Love**. New York: Suny Press, 2016.

NURBAKSH, Javad. **Jesús a los ojos de los sufíes**. Madrid: Ed. Darek-Nyumba, 1996.

NURBAKSH, Javad. **Simbolismo Sufi**. Vol. 3. Madrid: Editorial Nur, 2005.

POURJAVADY, Nasrollah. **The Concept of Love in Eraqi and Ahmad Ghazzali**. *Persica Antiqua*, Teerā, v. 21, 51-62, 2006-2007.

SKALI, Faouzi, **Jesús em la tradición Sufi**, Madrid: Ediciones Chandra, 2004.

SULAMI. **La Lucidez Implacable: Epístola de los Hombres de La reprobación (Risālāt al-Malāmatiyya)**. Barcelona: Ediciones Obelisco, 2003.

SVIRI, Sara. "Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism". In. LEWISOHN, Leonard (ed.) **Classical Persian Sufism**. London: KNP, 1993, p. 583-613.

Enviado em 27/04/2024
Aprovado em 30/07/2024